Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 3 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **März 1917**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 65—77

Geller, Samuel: Die Rezension von „Ištars Höllenfahrt" aus Assur (Schluss) 65

Neubauer, Jakob: Zur Aussprache des Tetragramms bei den Juden 73

Ungnad, Arthur: Zur Serie ḫarra = ḫubullu 73

Besprechungen . . . . Sp. 77—93

Delitzsch, Friedrich: Die Welt des Islam (F. Perles) 93

Hammer, Heinrich: Traktat vom Samaritanermessias (W. Erbt) . 85

Hartmann, Rich.: Al-Ḳuschairis Darstellung des Ṣūfitums (Fr. Schwally) 91

Hüsing, Georg: Quellen zur Geschichte Elams. I (F. Bork) 79

Meissner, Bruno: Assyriologische Forschungen I (Otto Schroeder) 78

Pedersen, Johs.: Der Eid bei den Semiten (Fr. Schwally) . . 83

Personalien 93

Zeitschriftenschau . . . . 93—96

Zur Besprechung eingelaufen . . 96

Die Rezension von „Ištars Höllenfahrt" aus Assur.

Von Samuel Geller.

(Schluss.)

Z. 20. iz-za-ḳa-ra schreibt der noch in der Lehrzeit begriffene Schreiber, indem er die Verba זכר und סקר in der Schreibung vermengt. — ^{ilu} ba-la-tu var. K. 162 rabîti. — ba-la-tu, eine ziemlich seltene Form gleicher Bedeutung mit bêltu.

Z. 22 fehlt in K. 162 usw.

Z. 24. e-ru-ub atû iḳ-ta-bi var. K. 162, 25: e-ru-um-ma ^{amelu} atú iz-zak-ka-ra . . . Hier beginnt unser Text, Ergänzungen zu den Lücken von K. 162 zu bringen, die zwar bei den Zeilen 24. 25 = K. 162, 25. 26 noch wenig wertvoll, von Z. 27 bis gegen 36 aber um so willkommener und wichtiger sind.

Z. 25. an-nu-u. Maskulinische Formen ungescheut in Bezug auf Feminina zu gebrauchen, gehört auch zu den Eigenarten unseres Textes. So steht Z. 33 abermals annû mit Beziehung auf Ištar, ferner Rs. Z. 11 das maskulinische Suffix šu in libbušu und ka-bit-ta-šu, Z. 12 in tum-mi-šu-ma, Z. 25 in pi-i-šú in Beziehung auf Ereškigal. Erst recht sind natürlich fast durchgehend maskulinische Verbalformen auch bei femininischem Subjekt gewählt.

Z. 26. Das deutlich lesbare mu-kil-tu „die da hält" gibt zugleich Anweisung für die Lesung von K. 162, 27. Dort steht natürlich auch *mu*-kil-tu; die Autographie von K. 162 in CT XV 45 gibt ja auch die dortige Unsicherheit und teilweise Zerstörung des ersten Zeichens der Zeile durch etwas Schraffierung wieder; die Wiedergabe in IV. R. 31 ist hier also offensichtlich fehlerhaft.

Z. 27 ist gleich der im wesentlichen zerstörten Hälfte der Zeile K. 162, 27. — Bemerkenswert ist, wie hier Ištar zu Ea in Beziehung gesetzt ist. Trübt sie den Ozean anlässlich irgend eines Kampfes?

Z. 29. 30. Diese beiden bisher unverständlichen Zeilen sind durch unser Duplikat vollkommen klar geworden. e-ri-ḳu (Z. 29) ist von ירק „bleich, gelb werden" abzuleiten; aus der Form geht hervor, dass als erster Radikal י und nicht ו zu gelten hat. Der Parallelismus, in dem die Zeilen 29 und 30 zu einander stehen, macht es ganz sicher, dass die andere Verbalform (Z. 30), iṣ-li-ma, Prt. I, 1 von צלם „schwarz werden" ist. — Das interessanteste Moment ist aber, dass wir es hier mit zwei Wortspielen zu tun haben, von denen das erste durch die beiden Worte bi-i-ni und pa-nu, das zweite durch ša-ba-aṭ und ša-ba-tu für šaptu gebildet wird. Die Verwandlung des p in b ist gewiss eben der Deutlichkeit des Wortspieles zu liebe geschehen. — ku-ni-i-ni bedeutet hier gewiss eine Art Rohr, als welches es auch CT XIV, 48 = K. 36331, 7 angegeben ist gi-maš-nun = ḳa-nu-u ku-nin-na-tu; dasselbe liegt auch CT XIV, 49 = K. 36481, 1 vor:

[gi] .... = ku-ni-na-tu. Dagegen scheint es CT XVIII, 20 = K. 10452, 14 ein Gefäss zu bedeuten, ebenso Knudtzon, Amarna 168, 68, wo ein kuninu aus marḫalu-Stein unter den für Aegypten bestimmten Geschenken genannt wird. Es handelt sich vielleicht um ein in Stein nachgeahmtes Gefäss aus Rohrgeflecht. — Der Sinn der beiden Zeilen ist: Ereškigal erschrak über die Ankunft der Ištar dermassen, dass ihr Antlitz bleich wurde, wie die Blätter einer abgehauenen Tamariske hinwelkend bleich werden, und dass ihre Lippen vor Aufregung blauschwarze Färbung annahmen, wie sich das abgeschnittene Rohr, indem es fault oder trocknet, dunkler färbt.

Z. 31. ub-la-an-ni-ma var. K. 162 ub-la-an-ni. abâlu muss hier dem Zusammenhang nach den Sinn „antreiben zu“ haben, vgl. DHW 231a.

Z. 32. Der Inhalt dieser Zeile hatte auf K. 162 noch auf Z. 31 seinen Platz. — uš-pir-da-an-ni heisst wörtlich: „(was hat ihr Gemüt) in Richtung auf mich erleuchtet.“ Das Verbum lässt sich hier seinem Sinne nach mit dem deutschen Ausdruck „ein Licht aufstecken“ = „auf etwas hinweisen“ vergleichen. Für die Beziehung auf das Herz, den Sinn vgl. CT XIX, 4, 22, wo das Ideogramm für tu-uš-par-da-ni mit 𒀭𒊩 (šag) zusammengesetzt ist.

Z. 33 ff. an-nu-u vgl. zu Z. 25. — K. 162 an-ni-tu me-e. — Jensens Ergänzung dieser Zeile (K. B. VI, 82) wird durch unseren Text als falsch erwiesen. — Auch wird man gewiss weder diese noch die folgenden Zeilen als Fragen auffassen dürfen; vielmehr gibt Ereškigal hier ihrem Wunsche Ausdruck, ihre gewohnte Lebensweise und Beschäftigung ungestört fortzusetzen. Die Anunnaki sind ihre Hausgenossen in der Unterwelt. Lehm und die trüben Abwässer der Städte sind die normalen Speisen und Getränke des Totenreiches (vgl. den Anfang der Erzählung).

Z. 34. e-ka-la, 1. pers. sing., ist wieder ein Zeugnis für die Unvollkommenheit des assyrischen Schreibers. Var. K. 162 a-kal.

Z. 34 + Z. 35 = K. 162, 33.

Z. 36. ina elî var. K. 162, 34 a-na. — uz-si-bu ist fehlerhafte Schreibung für uz-zi-bu. K. 162 var. e-zi-bu.

Z. 37. Das letzte Wort wird wohl šal-lu-ú gelesen werden müssen, obwohl die Autographie eigentlich kein ú als letztes Zeichen erkennen lässt, sondern zwei unverständliche Zeichen. — Richtiger wäre natürlich eine femininische Form; aber in diesem Punkte ist unser Text ja überhaupt sehr ungenau, vgl. zu Z. 25. — ina elî var. K. 162, 35 a-na.

Z. 38. šer-ru „klein, schwach“; s. DHW 693b. Var. K. 162, 36 ṣiḫri. — la-a-'u „schwach“ s. DHW 366b. Var. K. 162, 36 la-ki-e.

Z. 40. par-ṣi-ka var. K. 162, 38 parṣê = Pa-An-Meš.

Z. 41. še schlecht als femininisches Suffix. K. 162 natürlich ši.

Z. 42. Ku-tu-ú ist hier phonetisch geschrieben. Var. 162, 40 Kutû = Tig-Gab-A-Ki.

Rs.

Z. 2. Die Lesung la-biš in K. 162 Rs. 2 wird durch unser lab-biš sicher.

Z. 3 ff. ^{ilu}Papsukallu var. K. 162, Rs. 3 ^{ilu}Šamaš. Der grosse Umweg Papsukal-Šamaš-Sin-Ea wird also in unserer Rezension vermieden. Papsukal selbst geht zu Ea, dem immer menschenfreundlichen und weisen Helfer aus der Not — vgl. Gilgameš XI, 19 ff.; Jastrow, Rel. Bab. Ass. I, 129 —, lässt seine Tränen vor ihm fliessen und teilt ihm die traurige Nachricht von Ištars Verschwinden mit. Diese Klage umfasst hier aber nur eine einzige Zeile, sämtliche weiteren 5, in denen in K. 162 die Folgen des Fernbleibens der Liebesgöttin für das Leben auf Erden geschildert wird, fehlen in der Assur-Rezension. Statt dessen schliesst sich Z. 6 f. sofort die Bildung des Aṣnamir durch Ea an. Aṣnamir heisst hier dies Geschöpf, das K. 162 also richtig Aṣu-šu-na-mir gelesen wird. K. 162 wird er als ein assinnu, hier als ein kulu'u bezeichnet; die beiden Worte sind also wohl Synonyma. Durch Verbindung dieser Stelle mit zwei anderen, Eb. Assur 43, 3 und PSBA XXIII 120, 18 ff. hat Meissner soeben in seinen „Assyriologischen Forschungen I 50 festgestellt, dass der kulu'u „nicht nur ein Paederast ist, sondern entsprechend der ḫarimtu ein öffentlicher Buhlknabe, den auch Frauen zur Befriedigung ihrer Lüste gebrauchten“.

Z. 9. lip-pa-tu-u var. K. 162, Rs. 14 lip-pi-tu. a-na ka-a-ša var. K. 162, Rs. 14 i-na pa-ni-ka.

Z. 10. a-na IGI-ka var. K. 162 i-na pa-ni-ka. li-liḫ-du: der Verfasser wollte wohl zuerst li-iḫ-du schreiben, schrieb dann aber versehentlich nach li nochmals 𒀸 (liḫ).

Z. 11. Hier steht im Raume einer Zeile zweimal das masc. Suffix šu, wo das femininische ša am Platze gewesen wäre (vgl. zu Z. 25). im-mir-šu, Prt. I, 1 von נמר „hell werden“ var. K. 162, Rs. 16 i-nu-uḫ-ḫu.

Z. 13. šassuru ideographisch geschrieben 𒀭𒊩 ►𒊩𒌆|. Diese Zeile ist K. 162 nicht vorhanden.

Z. 14. Wortstellung anders als K. 162, Rs. 18. — ḫal-zi-iḳ-ki (auch Z. 15) bestätigt die Fassung ḫal-zi-ḳi in K. 162.

Z. 15. ma-a-e: Partikel zur Einleitung einer direkten Rede, etwa gleichbedeutend mit ê in K. 162, 19.

Z. 17. im-ḫa-aṣ var. K. 162, 21 besser tam-ḫa-aṣ, da das Subjekt fem. gen. ist.

pi-en-ša: so soll man also das Ideogramm -ša der alten Rezension lesen. Meissner handelt in den schon erwähnten Assyr. Forschungen I 50f. über dieses Wort. Er nimmt an, dass pênša aus pêmsa entstanden ist, und setzt pêmu = hebr. פַּעַם „Schritt, Fuss". Im Akkadischen wäre dann allerdings die Bedeutung etwas verschoben; hier muss pêmu den „Oberschenkel" bezeichnen.

Z. 18. tar var. tir. — ma fehlt K. 162, ebenso Aṣnamir. — e-riš-ta var. e-riš-tum. e-ri-še var. e-ri-ši.

Z. 19. al-kam var. al-ka. — šim-ti la ma-še-e lu-šim-ka var. lu-zir-ka iz-ra rab-a, also starke Abweichung!

Z. 20 fehlt K. 162 ganz.

Z. 21. e-pi-it ist die femin. Bildung des Wortes, dessen masculin. Form epinnu K. 162, 24 wahrscheinlich meint.

kurumm-at-ka ( ) var. a-kal-ka. Dieser Variante entsprechend dürfen wir auch am Anfang der Zeile mit Recht kurummatu (statt akalê K. 162) annehmen; auch der noch erkennbare Rest des Zeichens spricht dafür.

Z. 23 ma-za-zu-ka für man-za-zu-ka. K. 162, Rs. 26 hat die bessere Schreibung manzazu.

Z. 24. Hier sowohl als auch in den Zeilen 28 und 32 hat unser Schreiber ak-su-pa-tu statt der sonst bekannten Form as-kup-pa-tu geschrieben. Ist es Schreibfehler des Schülers oder bezeugt es eine Aussprache mit Umstellung der beiden ersten Konsonanten? — Zwischen unseren Zeilen 24 und 25 fehlt die Zeile K. 162. Rs. 28.

Z. 25. pi-i-šú s. zu Vs. Z. 25.

Z. 26. Die Verbalform steht K. 162, 30 am Schluss der Zeile; ausserdem fügt K. 162 a-ma-at hinzu.

Z. 27. E-gal . . . . di-li-gi-na var. K. 162, 31 E-gal-gi-na. Das di-li-gi-na, das sich Z. 31 wiederholt, bleibt unverstanden.

Z. 28. zu-'-in ist regelrechter Imperativ II, 1 von נזר (DHW 249), also besser als die Lesart des K. 162 za-'-i-na. Zugleich gewinnt hiermit Jensens Behauptung K. B. VI 403 (z. Z. 32) ihre Bestätigung. ia-e-ri-tu ist also die assyrische Bezeichnung des ^{na_4}Pa, der auch Šurpu VIII 70 vorkommt. III. R. 3, 32 ist ein iaeru ša abni genannt und MVAG 2, 168, 11 mit „Umfassung von Stein" wiedergegeben. — Namtar soll offenbar anlässlich der feierlichen Entlassung der Ištar die Schwellen der Tore mit schönem Stein belegen.

Z. 30. su-ul-li-'-ši-ma var. K. 162, Rs. 34 su-luḫ-ši-ma. — Die beiden letzten Worte der Zeile K. 162, Rs. 34 ina maḫ-ri-ia können in der zu kleinen Lücke am Ende unserer Zeile nicht mehr gestanden haben. — Dafür fügt unser Assur-Exemplar am Ende seiner 34. Zeile noch *ana* maḫri-ša ein. Im übrigen entspricht unsere Zeile Rs. 34 der Zeile K. 162, Rs. 38.

Dann aber folgt eine ganz bedeutende Abweichung der beiden Rezensionen voneinander, indem unser Assur-Exemplar vor dem Passus mit den Toren noch eine Anrede der Ereškigal an ihren Diener Namtar und die Mitteilung von der Erfüllung des Auftrages durch diesen einschiebt. Das Wichtigste ist nun, dass die Zeile, die in dem altbekannten Exemplar des Epos direkt auf die Hinausgeleitung der Ištar durch die 7 Tore folgt und von jeher an jener Stelle dem Verständnis starke Schwierigkeiten bot (K. 162, Rs. 46), hier vorausgenommen ist und als Rede der Ereškigal an Namtar erscheint.

Früher übersetzte man den betreffenden Satz: „Wenn sie dir ihre Loslassung nicht gewährt, bring sie ihr wieder zurück" und sah darin eine Anweisung des Ea an Aṣušunamir, der inzwischen wieder freigelassen worden wäre, während Ištar am 7. Tore zurückgehalten wird. Da der Sachverhalt aber eben im Grunde nur sehr schwer zu erklären war, nahm H. Figulla in einem im „Memnon" 1913, p. 177—190 erschienenen Artikel Umstellungen des nach seiner Meinung in Unordnung geratenen Textes vor; und zwar setzte er die Zeilen K. 162, Rs. 46—50 hinter Rs. 19 als Fortsetzung der Rede des Ea an Aṣušunamir ein. Nach Rs. Z. 28 nimmt er darauf einen grossen Sprung in der Erzählung an, indem hier übergangen werde, dass Aṣušunamir, von Ereškigal abgewiesen, zu Ea zurückkehre, den Dumuzu, wie ihm vorher (46—50) von Ea befohlen worden war, salbe und kleide und dann mit ihm von Neuem zu Ereškigal wandere. — Hier setze dann Rs. 51—58 ein (Begegnung des Dumuzu und der Ereškigal), und darauf lasse endlich — durch Dumuzus Erscheinen dazu bewogen — Ereškigal die Ištar durch die 7 Tore nach der Oberwelt geleiten (Rs. 39—45).

Wie man sieht, bekam Figulla durch diese Umstellungen tatsächlich einen ansprechenden Zusammenhang zustande; aber seine Hypothese wird durch unser Exemplar aus Assur nicht bestätigt. Nur das eine erweist sich als richtig, dass die Zeile K. 162 Rs. 46 offenbar nicht an ihrem richtigen Platz steht.

Durch die Versetzung dieser Zeile, in der in unserer Rezension übrigens sicher das ana šašama fehlt (die geringe Ausdehnung der Lücke — s. Umschrift — macht es zur Gewissheit), in den Zusammenhang der Zeilen 35 und 37, die ja bei K. 162 überhaupt fehlen, gewinnt nun der ganze Inhalt der Rückseite einmal überhaupt an Klarheit, dann aber zweifellos auch eine gewisse Veränderung im Verhältnis zu der altbekannten Form, während die Vorderseiten inhaltlich übereinstimmen, wenn man von den lokalen Sinnveränderungen der Zeilen 17. 18 und den mehrfachen einfachen Erweiterungen (Z. 8. 10. 16. 22), sowie Weglassungen (K. 162, 7, 8*. 12*. 16*. 17), die aber den Sinn nicht verändern, absieht.

Der Inhalt der Rückseite unserer Tafel ist folgender:

Z. 1.—5. Papsukal trauert und macht Ea die traurige Mitteilung von Ištars Ausbleiben.

Z. 6.—14. Ea bildet den Aṣnamir, gibt ihm den Auftrag, in die Unterwelt zu gehen, Ereškigal freundlich zu stimmen und selbst nach dem Ḫalzikku-Schlauch, der doch wohl das Wasser des Lebens enthält, zu streben. Er soll wohl suchen, selbst vom Wasser des Lebens zu trinken, damit er nicht als Toter selbst in der Unterwelt bleiben muss.

Z. 15. Aṣnamir ist bei Ereškigal angekommen und bittet sofort um den Ḫalzikku-Schlauch.

Z. 16.—24. Ereškigal, über diesen anmassenden Wunsch erzürnt, verflucht den Aṣnamir. Vielleicht wird er nun selbst im Totenreich zurückbehalten.

Z. 25.—34. Doch muss sich Ereškigal dazu verstehen, die Anstalten zu Ištars Freigabe zu treffen. Sie beauftragt ihren Diener Namtar, die Anunnaki herbeizurufen, sie auf goldenem Stuhle Platz nehmen zu lassen, die Türschwellen zu schmücken, kurz alles zu einer feierlichen Entlassungsszene vorzubereiten. Schliesslich soll er auch die Ištar herbeiholen. — Namtar führt alles aus und bringt auch die Ištar mit vor Ereškigal herbei.

Z. 35.—36. Nun verkündet Ereškigal feierlich Ištars Freilassung. Namtar wird beauftragt, sie wegzubringen, doch nur unter der Bedingung eines Lösegeldes wirklich frei zu lassen.

Z. 37.—45. Namtar geleitet Ištar durch die 7 Tore nach der Oberwelt.

Z. 46. Was in dieser Zeile stand, ist ganz unsicher. Sicherlich etwas anderes als in K. 162, Rs. 46.

Z. 47. Im übrigen folgt nun auch bei dieser Rezension, wie die Ueberreste zeigen, der von Dumuzu handelnde rätselhafte Abschnitt. Er wird also nicht umgestellt werden dürfen. Vielleicht ist es am richtigsten, ihn gar nicht mit dem vorhergehenden Inhalt verknüpfen zu wollen, sondern in der Entlassung durch das 7. Tor das Ende von „Ištars Höllenfahrt" zu sehen.

Z. 50 u. 51. Beziehen sich die masculin. Suffixe etwa auf Dumuzu, so dass also KB VI, 90 Z. 50 unrichtig ergänzt wäre?

Schliesslich seien hier noch die Fehler des Textes Eb. I, 1 aufgezählt, die aber fast ausnahmslos dem assyrischen Schreiber zur Last fallen:

Z. 11: 8. Zeichen, natürlich ma zu lesen.
Z. 19: 2. „ , (gab)
Z. 22: 6. „ , doch sicher (i).
Z. 23: 6. „ , ist in na-a aufzulösen.
Z. 26: 8. „ , gewiss (e).
Z. 37: letztes Zeichen, wahrscheinlich (ú).

Rs.

Z. 2: letztes Zeichen, (li).
Z. 6: das letzte Zeichen a wohl kaum richtig. (Dies ist Zeile 6! Die Zeilenzahlen in Ebelings Edition der Rs. stehen alle um eine Zeile zu tief).
Z. 9: (bei Eb. 8): 1. Zeichen sicher a.
Z. 10: (bei Eb. 9): letzes Wort liḫ-du oder li-iḫ-du.

Nachträgliche Anmerkung.

Herr O. Schroeder-Berlin hat in sehr freundlicher Weise auf meine Bitte hin die von mir beargwöhnten Stellen des neuen „Höllenfahrt"-Textes (Eb. Nr. 1) mit dem Original verglichen. Die Collation hat folgende Resultate gehabt:

Nr. 1. Vs.

Z. 19: Das zweite sichtbare Zeichen ist nicht ganz vollständig erhalten und kann sehr wohl in gab ergänzt werden.

Z. 22: Das sechste Zeichen ist tatsächlich i, also so zu verbessern.

Z. 23; Das Original hat richtig na-a.

Z. 26: Ebelings Autographie entspricht dem Original; die Fehler liegen also bei letzterem.

Z. 37: Letztes Wort šal-lu-pa-ni, d. i. 3. pers. pl. f. Permans. II. 1 von šalâpu „herausreissen".

Das kleine Fragment mit zwei Spalten (S. 2 unten) ist der linke Rand der Tafel; die gerade Linie oben ist die vordere linke Randlinie von Vs. 18—25.

Rs.

Z. 2: Das Original hat richtig li als letztes Zeichen.

Z. 6 (5): Das Original hat als letztes Zeichen, wohl fehlerhaft, wirklich a.

Z. 9 (8): Das Original hat als erstes Zeichen wirklich za; natürlich fehlerhaft statt a.

Zur Serie ḫarra = ḫubullu.

Von A. Ungnad.

Die Fragmente der 3. Tafel dieser Serie hat Meissner (MVAG 1913, 2) gesammelt und als 13. und 14. Fragment die in UM V 133 f. publizierten Texte in OLZ 1915, 136 ff. behandelt. Ein Fragment (Nr. 15) ist aber, wie es scheint, bisher übersehen worden, obwohl es seit 1901 bekannt ist, der neubabylonische Text CT XII 30, 93066. Er ist ein Duplikat von Kol. IV 76 bis 85 nach der Zählung Meissners.

[giš.gišimmar ud.ḫi.i]n zag.ga *da-a[š-pu]*
[giš.gišimmar u]d.ḫi.in ḫi.ga *ṭa-a-[bu]*[1]
usw. bis
[giš.gišimmar ud.ḫi.in sīg.sīg[2]] *ár*[3]*-ḳu*
[giš.gišimmar ud.ḫi.in sīg.sīg.]ga al.ne.ga: *a*(!)*-ruḳ b[a-ši]l* (!)[4].

Meissner glaubte SAI, dass hier Erklärungen der Ideogramme *zag.ga, ḫi.ga, šeš, ud, mi* usw. vorlägen und dass die sumerische Lesung aller dieser *gi-in* sei, was in der Tat nach der Publikation statt *[u]d-ḫi-in* leicht anzunehmen war. In SAI 4583, 4653 *(dašpu!)*, 5792, 6121 und 6698 ist daher die sumerische Lesung *gin* zu streichen.

Zur Aussprache des Tetragramms bei den Juden.

Von Jakob Neubauer.

Im Disput über die Vokalisation des Tetragramms wird von altersher fast übereinstimmend gelehrt, die uns erhaltenen historischen Zeugnisse würden einen allgemeinen Gebrauch dieses Gottesnamens nicht mehr erkennen lassen. Das Gegenteil hat nur Geiger[5] behauptet, dessen Darstellung Dalman[6] eine „Verdunkelung des Tatbestandes" nennt. Dabei bedarf auch des Letzteren Lösung noch sehr der Klärung, wozu hier beigetragen werden soll.

Die bekannte Mischna Joma VI 2 berichtet von der im Allerheiligsten am Versöhnungstage stattgehabten Aussprache des Tetragramms durch den Hohepriester. Eine im Talmud mehrfach (Joma 39b, Menachoth 109b u. a. a. O.) angeführte Baraitha bemerkt nun, nach dem Ableben Simons des Gerechten hätten die Priester aufgehört, sich bei der Benediktion des Gottesnamens zu bedienen. Diese Mitteilung wird von Geiger (263) als der obigen Tradition „offenbar widersprechend" bezeichnet und veranlasst ihn, eine zwiefache Wandelung anzunehmen: In ältester Zeit habe man den Gottesnamen überhaupt nicht (nicht einmal bei den Dienstverrichtungen) gesprochen, nachher sei seine Anwendung im täglichen Verkehr von den Pharisäern gefordert und durchgesetzt worden[1], erst später sei das Aussprecheverbot entstanden. Geschichtliche Ereignisse als Ausgangspunkte für jene einander paralysierende Tendenzen anzuführen, vermag Geiger nicht[2]. Dalman glaubt dagegen richtig, dass die Beschränkung im Gebrauch des Gottesnamens allmählich um sich gegriffen habe, ohne dass Rückschläge eingetreten wären. Vielmehr sei bis zur Tempelzerstörung das Quadriliterium — selbst von einfachen Priestern beim Benedizieren — regelmässig ausgesprochen worden. Die anscheinend jener These einer solchen Entwicklung widersprechende Baraitha hält Dalman (39) — ohne ernsthaftere Motivierung — für wenig glaubwürdig.

Beide vorgetragenen Auffassungen basieren auf selbstgeschaffenen Komplikationen, indem sie von der willkürlichen Annahme ausgehen, die Baraitha besage, der vierbuchstabige Name sei im Tempel (auch durch den Hohepriester) nie mehr gebraucht worden. Wortlaut und Zusammenhang der Baraitha schliessen aber gerade eine solche Deutung aus, da die dort geschilderten Vorgänge während der Amtsperiode Simons am Versöhnungstage sich ereignen, zu dem nachmaligen Verhalten der Priester aber ausdrücklich bemerkt wird, dass jene Unterlassung sich auf die tägliche Segnung beziehe. Diese allein ist also Gegenstand der priesterlichen Reform. Die Aussprache des hochheiligen Namens als eine sich zu oft wiederholende gemeinpriesterliche Institution war unverträglich mit der nach pharisäischer Lehre[3] hierzu erforderlichen körperlichen und geistigen

[1] Z. 78 hier vor Z. 77, wie in Frgm. 5 und 13.
[2] Bei der engen Verwandtschaft von 15 und 5. (13.) 14 wird man besser mit 5 und 14 *sīg.sīg* statt *sīg* zu ergänzen haben.
[3] *ár* wie in Frg. 13. 14 (nicht *ir*); 5 *ár-ḳa*.
[4] Wie Frgm. 13. 14.
[5] Urschrift und Uebersetzungen 265.
[6] Der Gottesname . . . 41.

[1] Geigers Berufung auf M. Berachoth IX 5 ist nicht stichhaltig; aus der Mischnastelle geht nur hervor, dass eine Gottesbezeichnung im Grusse anzuwenden sei (so richtig Dalman 41). Vgl. M. Rosch-haschana IV 5, Aboth IV 4, Toss. Jad. Ende u. v. a. Ebenso lässt sich mit dem andern Beweis Geigers aus der Toss. Berachoth XII selbst mit der Korrektur des R. Elia Wilna nichts Rechtes anfangen.
[2] Er spricht lediglich von einem „wahrscheinlichen Kampfe gegen eine sadduzäisch-zadokitische Gewohnheit". Irgendwelche Spuren dafür, dass sadduzäische Priester im Tempeldienst die Aussprache des Tetragramms vermieden, sind aber nirgends anzutreffen. Geigers eigener Hinweis auf die Samaritaner beweist das Gegenteil, denn diese gebrauchten nach Sanh. X 1 (eine Stelle, welche Geiger hier übersehen hat) den Namen häufig.
[3] Allein wegen der im Gebete vorkommenden Gottesbezeichnungen pflegten die Essäer der täglichen Morgentauche (Tossefta Jadaim Ende, emendiert im Kommentar des Rabbi Simon M. Jad. IV 8).

Reinigung. So hat man auch hier persönliche Unwürdigkeit — ein bei pharisäischer Gewissenhaftigkeit sehr dehnbarer Begriff — optissima fide angegeben, um der Profanierung des Gottesnamens vorzubeugen. Die innere Unwürdigkeit kam Priestern und Schülern des Simon Hazadiq erst so recht bei der Trauer über das Ableben des Meisters zum Bewusstsein, deshalb: משמת שמעון הצדיק נמנעו הכהנים מלברך בשם! Ganz eigenmächtig (man beachte die Ausdrucksweise נמנעו!), ohne dass diese Neuerung — trotz fortgesetzter Uebung — je die offizielle Sanktion erhalten konnte[1]; es hätte sonst das Gesetz Num. 6, 27 (vgl. Sota 38a) derogiert werden müssen. Darum wurde seitens einzelner (s. w.) die Nennung des Gottesnamens mit gedämpfter Stimme beibehalten und theoretisch[2] nach wie vor die Vollaussprache gefordert (M. Sota VII 6, Thamid VII 2), wenn sie auch in der Praxis nicht mehr erreicht wird. Die Volkserinnerung hat (M. Joma l. c.) daher allein den von dieser priesterlichen Weigerung ganz unberührt gebliebenen Brauch des Hohepriesters am Versöhnungstage als einzigartiges und eindrucksvolles Ereignis festgehalten.

Auch auf den Versöhnungstag das Ausspracheverbot auszudehnen, wäre freilich — abgesehen davon, dass dies die Gültigkeit des gesamten Sühnerituals in Frage gestellt hätte — sinnwidrig gewesen, denn der Hohepriester unterzog sich an diesem Tage im ganzen 15 Waschungen (l. c. III 3), und die Anhörenden — Volk wie Priester — waren infolge des allgemeinen Reinigungsgebotes und der Kasteiung doch genügend präpariert. War aber an diesem Tage das Aussprechen für den Hohepriester obligatorisch, so kann es nicht wundernehmen dass dieser — ebenso wie manche andere besonders würdige Priester — den allerheiligsten Namen auch bei sonstigen Benediktionen ganz leise nannte, ohne dass die im Chore einstimmenden Priesterkollegen viel davon wahrnehmen konnten. Allerdings hat R. Tarphon unter gespannter Aufmerksamkeit aus dem Gesange[3] der Priester den Gottesnamen herauszuhören vermocht (j. Joma III 7; b. Kidd. 71 a); als Priester und Gelehrter doppelt eingeweiht, war er dazu aber besonders befähigt.

Die Zerstörung des Tempels war der dies ad quem für die Aussprache des vierbuchstabigen Namens, seither „muss sich die Welt mit dem zweibuchstabigen begnügen!“ (Erubin 18b). Unzutreffend ist es aber, wenn Dalman meint, „die Rabbinen wären um 300 über die ehemalige Traditionsweise unsicher“.[1] Kidd. 71a, worauf Dalman verweist, enthält hiervon keine Spur, sondern empfiehlt bloss Vorsicht[2] bei der Weitergabe, was zwar die Allgemeinkenntnis beeinträchtigt haben mochte, zugleich aber die beste Garantie für fehlerlose Tradierung des Tetragramms bot.

Die Anführung dieses und anderer talmudischer Zitate bei Geiger und Dalman zeigt aber, dass sie kritiklos Nichtzusammengehöriges miteinander verwoben haben. Denn soll unter „Ueberlieferung des Schem“ allein die Aussprache des Tetragramms gemeint sein, so möchte man staunen, dass Palästinenser (Joma l. c.) und Babylonier (Kidd l. c.) in der Vokalisation des Schem ein sorgfältig zu hütendes Geheimnis zu einer Zeit erblicken, wo diese infolge der Zelebrierung des Versöhnungstages jedem Kinde zugänglich war. Bei wörtlicher Auffassung der Gemaren, die von dem שם בן ד' אותיות sprechen, müsste ja auch die konsonantische Form ein solches Geheimnis sein.

Man sieht also, jene Massnahmen zum Zwecke der Diskretion haben sich nie auf die Lesart bezogen. Wenn Raba beabsichtigt, den Gottesnamen zum Gegenstand eines ausführlichen exegetischen Lehrvortrages zu machen, so kann er jedenfalls nicht die bekannte Zahl seiner Konsonanten oder etwa die Angabe seiner Vokale, sondern bloss die mehr oder weniger mystische Deutung des Sinnes meinen[3]. Der Bericht (Kidd. l. c.) von 12-, ja 42-buchstabigen Gottesnamen verrät, dass es mit der Kombination jener vier heiligen Konsonanten eine besondere Bewandtnis hatte. Der unbefugte Gebrauch dieser Permutationen und die Kenntnis ihrer geheimnisvollen Kraft galten als gefährlich und räumten dem Wissenden „Macht über seine Mitmenschen“ ein (l. c.). Und Abba Saul (M. Sanh. X 1) wendet sich in frommem Eifer gegen die in jenem Tun für Unreife liegende Gefahr, wenn er über einen הוגה את השם באותיותיו — „Der sich mit dem Schem nach dessen Buchstaben beschäftigt“ — das Anathema spricht. (Hätte Abba Saul die Aussprache gemeint, so

[1] Vielleicht missbilligten dies auch nüchterne Pharisäer als ein essäisches Extrem; vgl. Toss. Jad. Ende.

[2] Sota, ebenso Chagiga 16a, erwähnt den Priestersegen nur der doktrinären Systematik halber.

[3] Dieser, auch von Dalman (39) zu Beweiszwecken erwähnte Gesang fand vermutlich täglich bei der Benediktion — nicht allein am Versöhnungstag — statt, was, übrigens die babylonische Version ausdrücklich besagt, die aber Dalman nicht berücksichtigt.

[1] Die Behauptung Hengstenbergs, Authentie des Pentateuchs I 222 (u. älterer christlicher Theologen), schon zu Zeiten Theodotions hätte sich bei den Juden die wahre Aussprache längst verloren, wird wohl — wie seine anderen von Irrtümern wimmelnden Ausführungen über diesen Punkt — längst nicht mehr ernst genommen.

[2] Solche Vorsicht wurde noch bei Bestand des Tempels geübt, wie es die Privilegierung der kundigen Priester (l. c.) bezeugt.

[3] Vgl. auch Tossafoth Chagiga 11 b.

würde er die gebräuchlichere Redensart קורא ככתבתו (vgl. Sota VII 6; Thamid VII 2) angewandt haben.) Er verweist den Nachäffer der nur wenigen Auserwählten zugänglichen Geheimlehre in die Kategorie der Uebeltäter, die abergläubischen Spuk bei Verletzungen (frühchristliche Heilungen?) treiben, der gnostischen Schriftauslegung, den Evangelien und anderen Irrlehren anhängen[1], dadurch aber ihres Seelenheils verlustig gehen (Mischna, Tossefta XII). Der geschichtliche Zusammenhang erhellt aus dem Wortlaut der Tossefta, nach welchem die Einbeziehung des הוגה את השם gemeinschaftlich mit den genannten Kategorien nachträglich stattfand (הוסיפו hat Geiger offenbar verkannt). Die Ausbreitung des Gnostizismus (משרבו הפרוצים) musste als Wechselwirkung eine Verschärfung des Diskretionsgebotes zur Folge haben. Kunststückchen mit dem Tetragramm zugunsten der Trinität mögen schon damals versucht worden sein, und die Galatinus, Joachim de Floris u. a. m. sind wohl nur schlechte Nachbeter.

In den angezogenen Talmudstellen wird über die Geheimhaltung der Aussprache garnichts erwähnt[2]. Auch die jüngere Tradition streift das aus Ex. 3, 15 hergeleitete Aussprachеverbot als lex fugitiva des öfteren[3]; niemals aber bei der Diskussion über Abba Saul (Sanh. 101 b), wo dies doch (bei Ablehnung unserer Annahme) unbedingt am Platze gewesen wäre[4].

Zusammenfassend ergibt sich folgendes: In der Tradition herrscht keine Unklarheit darüber, dass bis zur Zerstörung des Tempels dort am Versöhnungstage die laute und deutliche Aussprache des Tetragramms durch den Hohepriester im Beisein des ganzen Volkes geschah. Ebensowenig haben Zweifel über die nie geheimgehaltene Lesart zu talmudischer Zeit jemals bestanden. Lediglich die wohl mehr religiöse als mystische Deutung des Gottesnamens wurde infolge Gefährdung durch gnostische oder frühchristliche Einflüsse Gegenstand vertraulicher Traditionen[5].

[1] Vgl. Graetz, Gnostizismus u. Judentum 14 ff.

[2] Vgl. Lipschütz, Tifereth Israel ad Sanh. l. c.

[3] Auch hält der Talmud (dort) zwei Ableitungsregeln, die eine für das Exegese-, die andere für das Aussprache-verbot notwendig.

[4] Wenn die Palästinenser im Anschluss an jene Mischna (j. Sanh. X 1) das Aussprachеverbot diskutieren, so besagt dies noch nicht, dass sie den oben dargetanen Ursinn Abba Sauls etwa anders verstehen. Denn praktisches Interesse boten allein die im Vordergrunde stehenden samaritanischen Vorgänge, nicht aber die damals schon längst überstandene gnostische Beschäftigung mit dem Gottesnamen.

[5] Es zeugt von Raschis Gründlichkeit und historischem Empfinden, wenn er anscheinend gänzlich unmotiviert unter הוגה nicht die Aussprache, sondern Kombinierung (שמוש) versteht (Ab. Sara, Kidd. l. c., vgl. Eideles; Sanh. 101 b). Der herrschenden Ansicht, wonach die gebräuchliche Bezeichnung der 4 Konsonanten nicht ausgesprochen werden darf, stehen schon die Tossafisten angesichts der Praxis ratlos gegenüber (Ab. Sara l. c.). In den von den Letzteren rezipierten Scholien des R. Mose (Sebuoth 35 a) sickert die Annäherung an die richtige Auffassung Raschis durch, indem diese nicht die Aussprache, sondern die Reflexion (כוונה) für wesentlich erachten.

Maimonides Ausführungen hierzu (Moreh I 62) lassen seine Ansicht nicht zweifellos erkennen, jedoch auch er hält einen methodischen Unterricht in der Aussprache des Schem für gegeben. Weiter, als dass dieser Laien gegenüber strikt geheimgehalten wurde, wird nichts gesagt. Allem Anschein nach fusst M. auf einer von der unseren abweichenden Lesart in Kidd. 71 a. vgl. H. Aboth Jombakip. II 6. Vgl. a. Munk, Guide des Égarés I 275[1].

Besprechungen.

Meissner, Bruno: Assyriologische Forschungen I. (Altorientalische Texte und Untersuchungen. I. Bd., 1. Heft, herausgegeben von Bruno Meissner.) III, 72 S. gr. 8°. Leiden, E. J. Brill 1916. Der Band von 4 Heften M. 15 —. Bespr. v. Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Mit dem vorliegenden Hefte tritt eine neue Zeitschrift in die Erscheinung. Da man wohl nicht behaupten kann, dass wir an einem Ueberfluss deutschsprachiger orientalistischer Zeitschriften litten — zumal etliche wie MVAG und ZDMG lediglich den Mitgliedern der herausgebenden Gesellschaften offen stehen — darf man die neuen „Altorientalischen Texte und Untersuchungen“ mit Freuden begrüssen und als Gewinn buchen.

Die erste Lieferung stammt ausschliesslich aus der Feder Meissners selbst. Er lässt hier seinen wertvollen 6 Heften „Assyriologischer Studien“, die in den MVAG erschienen, unter dem etwas abgeänderten Titel „Assyriologische Forschungen“ ein neues, siebentes folgen.

Den Beginn macht eine mit sorgfältigen Quellennachweisen versehene, aber durchaus gemeinverständlich gehaltene Studie über das Thema „Die Assyrer und die Natur“. Als ideales Landschaftsbild betrachtet der Assyrer einen schönen, schattigen Garten voll wohlriechender Bäume und Sträucher, mit reichlichem Obst und Gemüse, durchflossen von klarem Wasser; also etwa das Paradies des Alten Testamentes und des Korans. Nur im kultivierten Lande fühlt er sich wohl; Wald, Gebirge und Steppe meidet er als unheimlich; sie sind der Tummelplatz von Dämonen und allerlei Fabelwesen, sowie der Schlupfwinkel landflüchtiger Verbrecher. Das Süsswasser der Quellen, Teiche, Flüsse schätzt er als erquickend und reinigend, die Salzflut des Meeres dagegen, die nur vom Sonnengott überschreitbar ist, ist ihm unheimlich. Da alles in der Natur, Tiere, Pflanzen, Steine, Minerale so gut wie Naturereignisse wie Erdbeben, Gewitter u. s. w. unter abergläubi-

schen Gesichtspunkten betrachtet wird, ist dem Assyrer eine naive Freude an der Natur fast unmöglich. (S. 1—18).

„Die fünfte Tafel der Serie *ḫarra = ḫubullum*“ lässt sich, wie Meissner zeigt, aus den vorhandenen Bruchstücken fast völlig wiederherstellen. Tafel III hat M. bereits in „Studien VI“ (MVAG 1913, 2), Tafel IV Delitzsch in AL[3] veröffentlicht. Gemäss dem Folgeweiser der 4. Tafel wusste man, dass die 5. mit der Gleichung *giš-mar = nar-kab-tum* beginne, also die Aufzählung von Ideogrammen mit dem Determinativ 𒄑 fortsetze; die Zahl der auf der 5. Tafel verzeichneten Gleichungen beträgt etwa 450. Dank dem Folgeweiser (Spalte VI 26) *giš-na-mul-lum = šú-ma* konnte das kleine Bruchstück K 4172 (Meissner, Supplement, Autogr. S. 7) als zur 6. Tafel gehörig erwiesen werden. — Ein Verzeichnis der akkadischen Wörter erleichtert die Verwertung des wichtigen Textes, der auch in Autographie von der Hand des Herrn S. Geller mitgeteilt wird. (S. 19—43 und 57—72).

Die Zahl der uns bekannten assyrischen Schimpfwörter ist, wie nicht weiter verwunderlich, nicht sehr gross; in den am meisten gepflegten Literaturgattungen war für sie kein rechter Platz. Die überlieferten Schimpfwörter weisen hin auf Defekte des Körpers, Verstandes und der Moral, tadeln unvornehme Herkunft oder Beschäftigung, bezeichnen den Beschimpften als von Göttern verflucht oder als Dämon (z. B. *gallê limnûti*). Besonderes Interesse können die verhältnismässig seltenen Fälle beanspruchen, in denen Völkernamen als Schimpfwort Verwendung fanden (*Ḫattû limnu* „böser Hettiter“). Die sonst als Schimpfnamen so beliebten Tiernamen sind auffallend selten; belegt ist bisher nur *kalbu* „Hund“ in verschiedenen Verbindungen wie *kalbu ḫalku* „entlaufener H.“, *kalbu mîtu* „toter H.“. (S. 44—49).

Unter der gemeinsamen Ueberschrift „Lexikographisches“ werden zum Schluss (S. 49—53) noch 4 Wörter besprochen: 1) der Pflanzenname *ḫanzilatu*, 2) *kulu'u* „Buhlknabe“, 3) *pêmu* „Oberschenkel“ und 4) *ḳimmatu*, vielleicht = „Wipfeltrieb“.

Hüsing, Georg: Die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams. I. Teil. Altelamische Texte in Umschrift mit Bemerkungen, einer Einleitung und einem Anhange. (Assyriologische Bibliothek Band XXIV, 1). VII, 96 S. M. 18 —. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916. Bespr. von F. Bork, Kowno.

Das vorliegende Werk, das Ergebnis jahrelanger, entsagungsvoller Arbeit, ist für den Historiker bestimmt und erschliesst für die Geschichte ein Neuland.

Die recht umfangreiche, gehaltvolle Einleitung gibt Ausblicke auf die weltgeschichtliche Bedeutung des Reiches Elam, als einer Brücke zwischen dem alten Westasien und den indischen und ostasiatischen Kulturen. Im Zusammenhange damit wird die Sprach- und Rassenfrage gestreift, ohne die ein Eindringen in die Geschichte des alten Vorderasiens undenkbar ist.

Als Urbevölkerung des iranischen Hochlandes hat man nach Hüsing eine dunkelhäutige Menschenart anzusehen, deren Reste noch heute dort leben und teilweise noch eine eigene Sprache sprechen. In diese Urschicht hatte sich vom Kaukasus her ein Keil hellfarbiger Menschen hineingeschoben, dessen Spitze die Elamier und Kaspier bildeten. Erstere schufen die sumerisch-elamische Kultur, eine selbständige Seitenentwickelung der sumerisch-akkadischen.

Wenn man von einigen uralten Bilderzeichen und den noch nicht recht in Angriff genommenen jüngeren Strichschrifturkunden absieht, beginnen die Geschichtsurkunden Elams in elamischer Sprache mit der lesbaren Strichinschrift Lenormant 41 aus Lijan (Bändär Buschär), die vor Naram-Sin anzusetzen ist.

Aus Naram-Sins Zeit stammt ein Bündnisvertrag zwischen einem unbekannten elamischen Könige und Naram-Sin. Der sehr lückenhaft überlieferte und noch kaum erfassbare Text gestattet leider keinen Einblick in die politische Lage. Indessen lässt die Tatsache, dass der Vertrag in elamischer Spache abgefasst ist, und dass sich unter den angerufenen Göttern die bekanntesten Gestalten des späteren elamischen Götterhimmels wiederfinden, auf eine erhebliche Stärke des damaligen elamischen Staates schliessen.

Von Naram-Sin ab bis etwa 1300 v. Chr. schweigen die elamischen Urkunden fast vollständig. Das kann kein Zufall sein. Die Führung war nach Hüsings einleuchtender Vermutung an die nordelamischen Kaspier übergegangen, Elam war ein Teil des grossen Kaspier-Reiches geworden, das, wie Hüsing im Anhange 4 zu beweisen versucht, bis nach Palästina hin vorstösst. Aus dieser Zeit dürfte der Beiname Kuk Kassitri „Schützer des Kaspierlandes“ des Humban (auch ^{nap}GAL geschrieben, vgl. Anhang 5), des höchsten Gottes von Elam stammen, der auch unter dem Namen Amman Kasipar „der kaspische Amman“ bekannt ist. In derselben Zeit mag auch die Bezeichnung κασσίτερος, das „kaspiländische“ (Metall), geprägt worden sein. Keltisch ist das Wort jedenfalls, wie J. Pokorny in der Z. f. Celt. Phil. Bd. IX, Hüsing zustimmend bemerkt, nicht[1].

[1] In den Erörterungen über Kassiteros ist bisher eine Stelle unberücksichtigt geblieben, die von einer

Gegen Ende der Kassi-Dynastie taucht in Elam eine Reihe von etwa 15 Herrschern auf, die einem und demselben Hause angehören. Hüsing ist es gelungen, durch zwei von ihm aufgedeckte Synchronismen einen sicheren Anhalt zu einer einigermassen genauen chronologischen Festlegung dieser mit Ikehalki (etwa 1300 v. Chr.) beginnenden und bis auf Šilhina-hamru-Lakamar (etwa 1132) herab bekannten Reihe zu gewinnen. Diese Synchronismen sind folgende:

Nach III Rawl. 38, 2 (Hugo Winckler, Altorientalische Forsch. I, 535) wird der letzte Kaspier-König Zamāmā-šum-iddin von einem unbekannten elamischen Könige gestürzt, dessen Sohn Kutir-Nahundi heisst. — Es kann sich nur um Kutir-Nahhunte, den Sohn des Šutruk-Nahunte der elamischen Quellen, handeln. Der letztere tritt uns in mehreren elamischen Texten als der Besieger von Akkad, Ešnunak und als der Eroberer von Sippar und Karintaš entgegen. Damit kann Hüsing als Regierungszeit des Šutruk-Nahhunte ungefähr die Jahre 1195—1170 festlegen.

Es erhebt sich nunmehr die Frage, ob sich in Babylon zwischen Zamāmā-šum-iddin und Bel-nadin-aḫe eine elamische Zwischenregierung eingeschoben habe. Hüsing glaubt diese Frage bejahen zu können. Er vermutet, dass nach Kutir-Nahhuntes Tode eine Erhebung der Babylonier erfolgt sei, die von dem jüngeren Bruder Kutir-Nahhuntes, Šilhak-Inšušinak, niedergeschlagen worden sei. Dabei scheint Bel-nadin-aḫe von Elam aus beseitigt zu sein. Jedenfalls berichtet Šilhak- Inšušinak, der Nachfolger des Kutir-Nahhunte, von seinen Feldzügen gegen Babylonien und wohl auch gegen Assyrien. Er sagt: „Bis zum Tigris zog ich, sein Heer schlug ich, bis Hussi . . . , bis zum Eufrat zog ich, sein Heer schlug ich, bis Nimettum-Marduk zog ich, sein Lager (?).“ So fällt von den elamischen Quellen her ein wenig Licht auf eine dunkle Stelle der babylonischen Geschichte.

Der zweite Synchronismus betrifft das Ende Enlil-nadin-šums (1247 v. Chr.[1]), das nach der Chronik P von Kiten-Hutrutaš von Elam herbeigeführt worden ist. Letzteren bestimmt Hüsing als den König Kiten-Hutran und gewinnt für ihn als ungefähre Regierungszeit die Jahre 1248—1230 v. Chr.

Auf die sonst noch mancherlei Wertvolles enthaltende Einleitung folgt ein Literaturverzeichnis, eine Fortsetzung der bis 1894 fortgeführten Weissbachschen, und ein Quellennachweis.

Die eigentlichen Quellen, der Inhalt der dicken Bände der Mémoires der Délégation en Perse und anderes dazu, sind unter Hüsings Händen zu 67 Nummern zusammengeschrumpft. Die Texte sind genau geprüft und die Lesungen seiner Vorgänger in zahllosen Fällen berichtigt. Durch augenfällige Zerlegung in Sätze ist der Uebersetzung vorgearbeitet. In den Bemerkungen findet man die Erklärung schwieriger Stellen, sprachliche Beobachtungen und die Vokabeln. Die von Hüsing neu bestimmten Vokabelwerte erscheinen mir durchweg als sicher.

Hüsing hatte bereits 1908 eine kurz gefasste Grammatik gegeben (Die Sprache Elams S. 9—17), die freilich durch ihre Kürze manchem aufgefallen sein mag, der eine ausführliche Formenlehre vermisste und übersah, dass das Elamische eben keine Formenlehre hat, sondern nur mit den Suffixen *k, r, p, m, n,* die gesamte nominale und den grösseren Teil der verbalen „Formenlehre“ bestreitet. Nur die wenigen transitiven Verbalformen bedienen sich noch einiger anderer Suffixe. Wie in vorher gegangenen Aufsätzen (in der OLZ) hat Hüsing auch in den „Quellen“ eine Reihe neuer Formen gefunden, durch die das Verbalsystem nun so gut wie vollständig ermittelt ist; *kulla-hu* (S. 68, 80), *hutta-h-ti* (S. 68), *kušta-tta* (S. 61), *kulla-n-ka* (S. 47), *turu-n-un-ki* (S. 80), *kuši-n-ki-mar* (S. 63).

Auch das Pronomen ist vervollständigt durch *num* „ihr“ (objekt. *num-un*), dessen Bedeutung durch die Texte gesichert ist, und durch *lu (li)* als eine andere Form (neben *nuku*, objekt. *nuku-n*) für „wir“, sicher mit abweichender Bedeutung.

Aber alle diese grundlegenden Fortschritte in der Erkenntnis der altelamischen Sprache werden ja ihren Ausdruck in einer stark erweiterten Neuauflage der Grammatik finden müssen, und sind in den „Quellen“ immer nur kurz vorgemerkt. Ich erwähne sie nur, weil sie in einer Besprechung nicht fehlen dürfen.

Jeden Keilschriftforscher aber gehen Fragen an, die sich auf Zeichenlesungen beziehen: ist Zeichen *LA* sonst mit dem Lautwerte *ḫir* belegt, hat *GI* einen Lautwert wie *ter*, *NA* einen Wert *eri*, wird man es wagen dürfen, *EN* als *nen* zu lesen, hat *AM* einen Wert *pir*, ist *UR* auch akkadisch als *tuš* (neben *taš*) bekannt, wie weit werden *UK* und *AS* verwechselt?

Bedeutungsvollere Streitfragen der Lesung behandeln die ersten der fünf Anhänge. Gegenüber Scheil hält Hüsing an der Lesung

---

Insel *Κασσίτερα* im indischen Ozean spricht: *Κασσίτερα, νῆσος ἐν τῷ ὠκεανῷ τῇ Ἰνδικῇ προσεχης, ὡς Διονύσιος ἐν Βασσαρικοῖς, ἐξ ἧς ὁ κασσίτερος* (Petrie, Monumenta Historica Britannica p. XX). Die Stelle stammt aus Dionysios, bei Stephanos Byzantios. Diese Notiz enthält eine alte Ueberlieferung, welche die Herkunft des Zinnes im Osten sucht, eine wichtige Bestätigung des Hüsingschen Forschungsergebnisses.

[1] Nach meiner Rechnung OLZ 1912 Sp. 109 1253. F. E. P.

Hapirti fest. Auch auf mich macht die Schreibung *Ha-ta-AM-ti* keinen Eindruck. Sie ist wohl mit Hüsing *Ha-ta-pir-ti* zu lesen und ist nur im Rahmen der elamischen Schriftgeschichte zu verstehen. Zur Zeit der grossen elamischen Eroberer, als die alten Tempel wieder hergestellt wurden, studierte man die alte Sprache und bemühte sich „klassisch" zu schreiben. Wie man aus zahlreichen Entgleisungen weiss, stimmt in dieser Zeit die gesprochene und die geschriebene Sprache nicht mehr zusammen. *Ha-ta-AM-ti* ist, wie Hüsing wahrscheinlich macht, keine aufgelöste Schreibung, sondern eine gelehrte. Wenn, wie Scheil annimmt, das angebliche *Ha-ta-AM-ti* mit Adamdun (Lamlün) zusammenhängen soll, so sind Formen wie *A-a-tam-ir-ra*, *A-a-tam-ip-na* usw. sprachlich nicht zu rechtfertigen. Darüber kommt man nicht hinweg. Im Uebrigen sei auf die Ausführungen Hüsings verwiesen.

Ebenso stimme ich seiner Begründung der Lesung *lam* des Zeichens *EL* zu.

Hüsing hat mit seinem Werke der Geschichtswissenschaft, und der Elamologie einen grossen Dienst erwiesen. Da er die Texte sorgfältig behandelt hat, in der Beherrschung der elamischen Grammatik nur Heinrich Winkler als seinesgleichen hat, und mit geschultem Blick das sachlich Mögliche erkennt, so hat er ein Werk vollenden können, das ein Markstein in der Erforschung des Altelamischen ist.

Pedersen, Johs.: Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam (Studien zur Gesch. u. Kultur des islam. Orients, 3. Heft). IX, 242 S. Lex. 8°. M. 14 —. Strassburg, K. J. Trübner, 1914. Bespr. v. Friedr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Diese Arbeit, die nach dem Titel den gesamten Semitismus umfassen soll, ist keineswegs vollständig. Das südarabische Material ist überhaupt nicht behandelt. Das aramäische, von dem ich besonders das mandäische und nabatäische hervorhebe, sowie das abessinische sind nur ganz oberflächlich gestreift. Aber auch die am ausführlichsten behandelten Teile, das arabische und israelitische Altertum, sind längst nicht eingehend genug. Noch mehr gilt das, wie ich glaube, von dem Babylonischen. Ich gebe ohne Weiteres zu, dass schon die Sammlung des von Pedersen vorgelegten Materiales eine sehr verdienstvolle Leistung ist, aber das Gebotene bleibt doch weit hinter den Maßen zurück, die er sich selbst gesetzt hat. Weiterhin ist es nicht zu rechtfertigen, dass er zwar den Eid im Islam besonders behandelt hat, aber nicht den Eid im talmudischen Recht. Desgleichen hätte auch für Israel ebenso wie für Babylonien-Assyrien untersucht werden müssen, inwieweit die Staatsreligion die älteren Vorstellungen und Formeln umgestaltet oder unberührt gelassen hat. Gruppiert hat Pedersen sein Material nach folgenden Gesichtspunkten: Sprachliche Uebersicht, Bund und Bundeseid, Bai-Bund, hypothetische Verfluchung, Eid als Fluch, Gelübde, Selbstbehauptung und Verderben beim Schwur, Zeremonien beim Ablegen des Eides, Eid und Götter, Schwurformeln, Beschwörung eines anderen, Lösung des Schwures, Anwendung des Eides, Verfall des Eides, Stellung des Eides im Islam. Dagegen lässt sich nichts sagen. Doch ist es bei einer solchen systematischen Behandlung notwendig, dass das Material zuvor gehörig verarbeitet und nicht als Rohmaterial vorgesetzt wird. Da er diese Forderung nicht erfüllt hat, entbehrt die Untersuchung der Geschlossenheit. Nach meinem Dafürhalten wäre es besser gewesen, die verschiedenen Kulturkreise für sich zu behandeln. Das wäre besonders dem Babylonischen zu Gute gekommen, das allem anderen Semitischen gegenüber eine Sonderstellung einnimmt.

Zu den Ausführungen des Verfassers im Einzelnen ließe sich sehr viel sagen. Doch ist das im Rahmen dieser Zeitschrift nicht möglich. Ich beschränke mich deshalb auf einige, hauptsächlich philogische Bemerkungen. Zu S. 1 und 2: Es ist nicht richtig, dass im Jüdisch-Aramäischen ימא sowohl „sprechen" als „schwören" bedeute. Vielmehr ist אמא „sprechen" (hebr. arab. אמר) mit ימא „schwören" (ومى) ganz und gar nicht verwandt. Dass hebr. שבועה „Schwur" (S. 6) mit arab. سبع „lästern. fluchen" zusammenhängt, ist möglich, wenn auch, zumal wegen der Reflexivform des Verbum, nicht ohne Schwierigkeiten. Die so naheliegende Erklärung des arab. *jemīn* „Eid" aus der Bedeutung „rechte Hand" ist vielleicht doch nicht zutreffend, falls nämlich die Schwurformel ايم (الله) nicht aus أَيْمُن verkürzt ist. Bei der Erörterung des arab. عهد (S. 8) ist versäumt worden, das etymologisch wichtige syrische ܥܗܕ heranzuziehen. Die arabische Schwurformel والله ist vielleicht aus وبالله oder einer ähnlichen Verbindung verkürzt. Der angeblich gleiche Gebrauch des Vav im Hebräischen des Alten Testaments (S. 16 Anm. 2, z. B. Hos. 12, 6, Amos 9, 5) ist unbeweisbar. Nichts deutet an diesen Stellen einen Schwur an. Die Etymologie von ברית „Bund" ist, wie S. 44 ff. richtig ausgeführt wird, dunkel und der ursprüngliche Sinn der Phrase כרת ברית „Bund schliessen" keineswegs gesichert. Wenn ihm dagegen an Stellen wie Jes. 32, 20, Hes. 16, 8—20, Jes.

59, 21. 42, 6. 49, 8 (S. 44 f.) *berith* als nomen actionis mit akkusativischer Rection vorzuliegen scheint, so ist das irrig. Was er S. 86 über die Verwendung des Perfekt in Schwursätzen sagt, ist nicht zutreffend, da dieses semitische Tempus von Hause aus gar keine Vergangenheitsbedeutung besass. Wenn S. 131 behauptet wird, dass die Einheit von Wahrheit und Stärke in der Sprache am deutlichsten in der Wurzel *ṣdq* zum Ausdruck käme, so beruht dies auf der veralteten spekulativen Methode des Etymologisierens. Die reale Sprachbeobachtung lehrt, dass z. B. hebr. צדקה „Sieg" eigentlich die Unschuld ist, die beim Gottesurteile triumphiert, wie umgekehrt syrisch ܫܘܬܐ „Schuld" auf „Niederlage" übertragen wird. Die Schwüre des Qoran und der alten Kahine hat Pedersen in vier Zeilen gestreift, obwohl das Material sehr lehrreich ist, ich erinnere auch an die bei Ṭabari überlieferten Fragmente der Offenbarungen der s. g. falschen Propheten.

Hammer, Heinrich: Traktat vom Samaritanermessias, Studien zur Frage der Existenz und Abstammung Jesu. IV, 101 S. Bonn, Carl Georgi, Universitäts-Buchdruckerei und Verlag, 1913. Bespr. von Wilhelm Erbt, Neumünster.

Der Verfasser wird es selbst wissen und fühlen, dass er die deutsche Sprache nicht beherrscht; gleichwohl hat er es unternommen, das Heft, das mir vorliegt, zu schreiben. Ihn trieb dazu die Absicht, wie er in seinem Schlusswort ausführt, seine Glaubensgenossen von dem Verdacht zu befreien, „zum Tode Jesu beigetragen zu haben." Dabei verkennt er, dass nur der Unverstand den Angehörigen einer Gemeinschaft anrechnen kann, was irgendeinmal ihre verantwortlichen Führer getan haben. Diese werden sich je und je vor dem Urteil der Geschichte zu verantworten haben, und auch ihr Handeln wird man nicht einfach nach dem Massstabe bewerten dürfen, den man an das Handeln des einzelnen legt, wenn sie für das Ganze, das sie zu vertreten hatten, ihre Entschlüsse fassen mussten. Nach dieser Richtung hin hat unsere Wertphilosophie noch nicht tief genug geforscht, noch nicht allgemeingiltige Begriffe und Urteile erarbeitet; daher fehlt dem Allgemeinbewusstsein auf diesem Gebiete noch die Sicherheit und Klarheit.

Wir besitzen über das Verfahren gegen Jesus nur die Berichte der einen Partei, die Darstellung der Evangelien; uns fehlt die Schilderung seiner Gegner und jede Nachricht von römischer Seite. Das erschwert die Untersuchung; und doch muss sie durchgeführt werden, wenn man klar sehen will. Das hat auch Hammer gefühlt. Er geht aber nur darauf ein, dass das Synhedrium wegen Tempelschändung und Lästerung nicht ein Todesurteil fällen durfte. Wie liegt nun die Sache? Von der Antwort auf diese Frage hängt es ab, ob man mit Hammer die Zugehörigkeit Jesu zum Judentum bestreiten und ihn für die Samaritaner in Anspruch nehmen darf. Er macht sich seinen Nachweis zu leicht, indem er einfach die Nichtübereinstimmung in den evangelischen Berichten betont; er verzichtet darauf, ihnen auf den Grund zu gehen. Und doch wird gerade diese Unstimmigkeit uns die wichtigsten Schlüsse gestatten.

Nach meiner Meinung ist es völlig verkehrt, mit Hammer und allen übrigen Auslegern überhaupt von dem Bericht über die Verhandlung des Synhedriums auszugehen. Woher sollen unsere Evangelisten eine Kunde von dem Verlauf dieser Sitzung haben, wie sie sie an den Tag legen? Im besten Falle haben die Jünger von dieser ihrer Einsicht ganz entzogenen Verhandlung gerüchtweise gehört. Petrus, der bis in den Hof des Hohenpriesters vorgedrungen sein soll, auf den man sich wohl hier und da beruft, hat doch nur von der Ferne aus die Vorgänge beobachtet, und er ist garnicht in der Stimmung gewesen, einen einwandfreien Beobachter abzugeben.

Dagegen hat sich die Verhandlung vor Pilatus nach dem klaren Zeugnis der Evangelien im vollen Lichte der Oeffentlichkeit abgespielt. Hier haben sicher Anhänger Jesu Gelegenheit gehabt, aus nächster Nähe den Vorgängen zu folgen. Anderseits aber — und das schliesst die Annahme Hammers aus, dass es sich um den Fall des Samaritanermessias gehandelt hat — hat eine Verhandlung, wie sie die Evangelien schildern, aus der Teilnehmerschaft des Passahfestes, also nicht bloss unter den Jerusalemern, sondern auch unter den zugereisten Fremden aus der Diaspora eine so zahlreiche unmittelbare und mittelbare Zeugenschaft besessen, dass man sie nicht gut als glatt erfunden zu bezeichnen wagen darf. Steht diese Verhandlung zweifellos fest, so mit ihr die Tatsache, dass Jesus als Angeklagter und die Vertreter des Judentums als Ankläger vor Pilatus traten.

Es fragt sich weiter, ob unsere Evangelien uns noch den Gegenstand der Anklage erkennen lassen. Wenn absichtliche Entstellungen in irgendwelchem Parteiinteresse der Christen vorgekommen sind, so können sie hier sehr leicht geschehen sein, zumal die Evangelien betonen, dass die Verhandlung sehr stürmisch unter der Beteiligung der Volksmenge verlaufen sei; und gerade der Gegenstand der Anklage bot, je nachdem man den Fall darstellte, die Gelegen-

heit, die Ankläger oder den Angeklagten ins Unrecht zu setzen. Ich habe nun in meinem „Jesus“ 1914 S. 92 zu zeigen versucht, dass uns die Urgestalt des Markusevangeliums über diesen Punkt nicht mehr erhalten ist. Mark. 15 berichtet: „Die Erzpriester verklagten ihn heftig .... Pilatus aber fragte ihn: Entgegnest du nichts? Sieh, was sie alles gegen dich vorbringen. Jesus aber entgegnete nichts, so dass sich Pilatus wunderte.“ Aus der Fassung der Frage des Landpflegers geht deutlich hervor, dass ursprünglich der Wortlaut der Anklage angeführt war; man hat ihn gestrichen. Der Bearbeiter des Markusevangeliums hat dafür Pilatus noch vor der Anklage an Jesus die Frage richten lassen, ob er der Judenkönig sei. Wenn wir fragen, wie er zu dieser Wendung gekommen ist, so liefert die Fortsetzung der Erzählung die Antwort: Pilatus nennt Jesus vor der Volksmenge mit ironischer Betonung des Wortes „Judenkönig“; und er fragt sie, wieder das Wort ironisch betonend: „Was soll ich mit dem Judenkönig machen?“ *ὃν λέγετε* dürfte Einschub sein und fehlt in verschiedenen Handschriften. Wie es bei einer Gerichtsverhandlung vor dem Landpfleger zuging, zeigt uns deutlich Akt. 24. In Gegenwart des Angeklagten trägt ein Rhetor die Anklage vor und schliesst: „So haben wir ihn festgenommen, und du magst nun selbst ihn verhören und dich über das alles vergewissern, wessen wir ihn verklagen.“ Ihm schliessen sich die Juden an und bestätigen seine Angaben. Dann gibt der Landpfleger dem Angeklagten den Wink, sich zu verteidigen. Markus hatte also ein treues Verhandlungsbild entworfen. Warum hat man ihm den Wortlaut der Anklage gestrichen? — Er muss zu Missverständnissen Anlass gegeben haben. Man wird sich erinnern, dass die unter der Führung des Jakobus stehende Urgemeinde in Jerusalem den Anschluss ans Judentum suchte und gegen die Heidenchristen durchzufechten sich mühte. Da sollte Jesus ausschliesslich wegen seines Anspruches, der Messias oder in der Ausdrucksweise des Pilatus der Judenkönig zu sein, den Tod gefunden haben. Lukas hat uns sicher in dem Berichte, dass die Erzpriester ihn beschuldigten, das Volk aufgewiegelt zu haben, den Hauptpunkt der bei Markus gestrichenen Anklage erhalten. Er brauchte ihn vor dem Heidenchristen Theophilus, dem er sein Werk widmet, nicht zu verheimlichen. Diese Anklage aber musste Pilatus zu einer ironischen Behandlung des Falles reizen, wenn er die Besorgnis der Ankläger vor einem Aufstande gegen die Römer gegen seine Erlebnisse in Judäa, wie sie Josephus schildert, hielt.

Wenn wir jetzt von diesem Tatbestande aus die Verhandlung des Hohen Rates selbst prüfen, so können wir feststellen, dass der Bericht, der ja höchstens auf Hörensagen sich gründet, allmählich tendenziös entstellt ist. Die eine Tatsache steht zunächst fest, dass ehemalige Anhänger an dem Meister Verrat geübt haben. Judas allein hat man gebrandmarkt; aber der Bericht spricht von „einigen“ Belastungszeugen. Eine andere Tatsache ergibt sich aus ihrer Aussage: die Verräter haben an der Wendung Anstoss genommen, die Jesus in Jerusalem gegen den Tempel machte und damit gegen alles, was sich für das Judentum an den Tempel knüpfte, gegen das Judentum überhaupt. Soweit ich sehe, hat kein Ausleger bisher den Sinn des formelhaften Schlagworts verstanden, Jesus werde den mit Händen gemachten Tempel abbrechen und in drei Tagen einen andern nicht mit Händen gemachten aufbauen. Es bedeutet nicht, wie auch Hammer urteilt, „Tempelverachtung“ oder „Schändung des Tempels,“ sondern es ist — astralmythologische Beziehungen liegen dem Wort zwar zugrunde, aber es ist auch dem Gelehrten unmittelbar verständlich, der ihnen nicht nachzugehen gelernt hat — die unumwundene Kriegserklärung gegen die religiöse Gemeinschaft, die sich um den Tempel scharte; es verlangt von ihr, sich selbst aufzugeben, wie sie da war, sich selbst das Todesurteil zu sprechen. Nach diesem scharf zugespitzten Schlagwort konnte es nur einen Kampf auf Leben und Tod oder die widerspruchslose Kapitulation der einen vor der andern Partei geben, irgendwelche Vermittlung war unmöglich geworden. Die gewaltige Enttäuschung, die Jesus mit dieser Stellungnahme einem Teil seiner Anhänger bereitete, trieb sie ins Gegenlager.

Diese beiden den Jüngern Jesu wohl bekannten und in ihrer Tragweite von ihnen voll durchlebten Tatsachen hat Markus für die Schilderung der in ihren Vorgängen ihm unbekannten Sitzung des Synhedriums verwendet. Sein Bearbeiter, der im Sinne des Jakobus und der von ihm geleiteten Urgemeinde in Jerusalem handelte, bezeichnet die Zeugen als Lügner, lässt ihre Aussagen nicht übereinstimmen, lässt den Hohen Rat verlegen werden und den Hohenpriester schliesslich in diesem kritischen Augenblick mit einer Frage eingreifen, durch deren Beantwortung sich der Angeklagte erst schuldig macht, deren Beantwortung aber ihm zugleich die Gelegenheit gibt, sich feierlich als den Menschensohn und den Messias zu bekennen. Wellhausen hat zuerst die Ueberlieferung bei Markus angegriffen, aber den Tatbestand nicht voll erkannt, so dass er nicht Anerkennung gefunden hat; vor allem versteht auch er jenes

Schlagwort vom Tempel nicht, er sieht darin „eine Aeusserung über die Zerstörung des Tempels"; „diese Blasphemie war die legale Todesschuld" (Das Evangelium Marci S. 124).

Die Aufgabe des Geschichtsforschers besteht nun darin, sich von der Verhandlung des Synhedriums auf Grund der Tatsache, dass man Jesus vor Pilatus anklagte, ein Bild zu machen. Es ist klar, dass es sich für den Rat, der, wie Hammer zeigt, „keine Leibesdelikte mehr richten durfte", nur darum handeln konnte, festzustellen, ob Jesus und die von ihm angefachte Bewegung für so gefährlich anzusehen seien, dass seine Unschädlichmachung geboten erschien. Dazu diente das Verhör der abtrünnigen Jünger und die Befragung des Verhafteten selbst. Man wollte Eindrücke, die man, wie die Evangelien wiederholt berichten, sicher früher ausserhalb Jerusalems und eben jetzt in der heiligen Stadt selbst gewonnen hatte, nachprüfen. Wenn man das summarische Verfahren des Morgenlandes, der Parteien in den römischen Bürgerkriegen, des Mittelalters, der französischen Revolution mit diesem Vorgehen vergleicht, so wird man bei vorurteilsloser Betrachtung, die man natürlich nicht von den Evangelien erwarten darf, eine peinliche Gewissenhaftigkeit nicht bestreiten können. Erschien die Unschädlichmachung Jesu geboten, so war es Aufgabe etwa eines Ausschusses, den Fall für das römische Gericht in eine solche juristische Formulierung zu bringen, dass seine Verurteilung zu erwarten war. Man beschloss, ihn wegen Vorbereitung eines Aufruhrs anzuklagen. Dass bei dieser Verhandlung „ein Rhetor" mitwirkte, versteht sich von selbst; er hatte auch vor Pilatus die Anklage zu vertreten. So hatte sich am folgenden Tage die Volksmenge, die, wie ich nachgewiesen habe (Jesus S. 79 ff.), Jesus nur einen Tag lang in Jerusalem gesehen und gehört hatte, zwischen ihm, der nur einen Aufruhr vorbereitet haben sollte, und zwischen Barabbas, der tatsächlich an einem Aufruhr beteiligt war, zu entscheiden.

Unter welchem Gesichtspunkte musste dem Synhedrium die Angelegenheit erscheinen? Hier kann nur eine umfassende geschichtliche Betrachtung eine vorurteilslose Antwort geben. „Seit der Reform Josias gibt es", wie ich mich verschiedentlich (z. B. Handbuch zum AT 1909 S. 220) zu zeigen bemüht habe, „im Morgenlande eine religiöse Gemeinschaft, die den sozialen Gedanken zu verwirklichen bemüht ist, eine Versicherung ihrer Mitglieder auf Gegenseitigkeit zu sein". Man hatte die Gebundenheit des geistigen Lebens, wie sie das Interesse der Polis Jerusalem und ihrer Priesterschaft verlangte, mit den sozialen Forderungen der Propheten, die das Recht des Individuums verfochten, zu vereinen gewusst. Eine bewundernswerte Organisation hatte man geschaffen, der man nur das Imperium Romanum im Abendlande vergleichen kann. In der Folgezeit drängte die Entwickelung in ihr dahin, die geistige Gebundenheit wieder schärfer zu betonen; auf diese Formel lassen sich die Massnahmen des Priesterkodex und die Absicht der ihm folgenden Schriftgelehrsamkeit bringen. Wie es bei einer durch ein Kompromiss entstandenen Ordnung natürlich ist, offenbaren sich in ihrem Kreise die entgegengesetzten Strebungen, die man zusammenzuschliessen versucht hat, immer wieder als zentrifugale Kräfte, um so mehr, wenn der einen Richtung die Leitung übertragen und die Zeitströmung ihr nicht günstig ist. So war es aber im Judentum zu Anfang unserer Zeitrechnung. Im Gegensatze zu der aufblühenden Schriftgelehrsamkeit umbrandete der Hellenismus, der mit neuen Formeln, wie sie sich aus der Verschmelzung abend- und morgenländischer Kultur ergaben, das Recht des Individuums forderte, Palästina. Seine Forderungen erschienen in der Gestalt religiöser, sittlicher und sozialer Probleme: Sündenvergebung, Aufklärung, Erlösung, Menschenwert usw. Wortführer, die in diesen bewegten Tagen in Palästina auftraten, konnten entweder an die alten Propheten anknüpfen oder aber sich den fremden Gedanken, die von aussen her Einfluss verlangten, erschliessen. Mit jenen, die sich auf dem gemeinsamen Boden bewegten, war den verantwortlichen Leitern in Jerusalem eine Verständigung möglich, die Extremsten konnte man wenigstens dulden. Zu ihnen hat Johannes der Täufer gehört. Dagegen Jesus bedeutete, wie die Entwickelung des Christentums offenkundig gemacht hat, eine Gefahr für die ganze Organisation; hätte man ihn gewähren lassen, so wäre man von dem Boden jenes Kompromisses aus Vätertagen abgetreten auf einen unbekannten Grund, der eine völlige Neuorientierung, einen Neubau verlangte; es war nur die Vernichtung des liebgewordenen alten Wohnhauses klar, ungewiss und nicht zu übersehen, was ihr folgen musste: „Ich will diesen mit Händen gemachten Tempel abbrechen und in drei Tagen einen anderen nicht mit Händen gemachten aufbauen" — „Niemand setzt einen neugewalkten Lappen auf ein altes Kleid" — „Niemand legt neuen Wein in alte Schläuche; oder aber der Wein zerreisst die Schläuche, und es geht der Wein zugrunde und die Schläuche". Das waren klare, nicht misszuverstehende Losungen. Das Synhedrium sah die Lebensfrage der von ihm vertretenen Organisation aufgeworfen. Dass die Führer des Judentums damals

den Ernst der Lage erkannt haben, wird jeder zugestehen müssen, ob sie dagegen die richtige Entscheidung in dieser folgenschweren Stunde gefunden, wird der Christ zu verneinen, der Jude zu bejahen entschlossen sein. Jene Männer handelten — so wird die uninteressierte Wissenschaft urteilen — nicht für sich, sondern für die Gemeinschaft, deren Schicksal ihrer Hand anvertraut war.

Mit der vorstehenden Ausführung glaube ich Hammers Beweise für die Identität Jesu mit dem Samaritanermessias des Josephus den Boden entzogen zu haben. Hammer schreibt: „Da die Samaritaner nicht an einen Messias glaubten, beschloss Jesus, sich mit seinen politischen Bestrebungen an die Juden zu wenden. Er begab sich zu diesem Zwecke, vielleicht gar mehrmals, nach Jerusalem und vollbrachte hier mehrere Heilungen und andere Wunder". Wäre dem so, so hätten die leitenden Männer in Jerusalem bei dem Charakter der Forderungen Jesu, wie ich ihn oben entwickelt habe, einfach unverantwortlich gehandelt, wenn sie nicht Stellung genommen hätten, sie hätten ihr Amt als eine geschäftslose Pfründe betrachtet. Das Gefühl, dass „dieser Genius" innerlich nicht zum Judentum gehört, hat Hammer nicht betrogen: „Jesus ist nicht allein aus dem Judentum heraus zu verstehen" (Jesus S. 180), er gehört mit hinein in den grossen Zusammenhang des Hellenismus. Muss ich also Hammers Ausführungen bestreiten, so wird man ihm doch dafür dankbar sein, dass er auf das Verhältnis Jesu zu den Samaritanern kräftig aufmerksam gemacht hat. Ich glaube, dass eine weitere Prüfung dieses Verhältnisses uns manchen Aufschlus gerade über die Zusammenhänge gewähren wird, in die wir ihn hineinzustellen haben, um „den Genius", das Schöpferische seiner Persönlichkeit zu begreifen.

Uebrigens, wenn sich die Christen Nazoräer (Akt. 24, 5), nôṣerîm nannten, so lag nicht nur Bezugnahme auf Nazaret und neṣer vor, sondern auch auf naṣar wachen: *οἱ γρηγοροῦντες* Mark. 13, 33 ff.

Al-Kuschairî's Darstellung des Ṣûfîtums mit Uebersetzungsbeilage und Indices v. Rich. Hartmann. (Türkische Bibliothek, 18. Bd.). XV, 229 S. m. 1 Taf. 8°. M. 8 —. Berlin, Mayer u. Müller, 1914. Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Abu'l Qāsim ʿAbd-el-Karīm al-Qušairī, der seine Ausbildung in Nisabur erhielt und in Bagdad a. H. 465 (= a. D. 1074) gestorben ist, war nicht nur Ṣûfī, religiöser Mystiker, sondern auch gläubiger Theologe der ascharitischen Richtung. Das Sufitum, welches er befürwortete, ist daher nicht das extreme, sondern lässt alles beiseite, was nicht mit der kirchlichen Dogmatik zu vereinigen ist. Zumal sein Hauptwerk, die Risāle (Sendschreiben), hat die ausgesprochene Tendenz, nachzuweisen, dass die angesehensten Autoritäten des Sufismus sich im völligen Einklang mit der Kirchenlehre befinden. Dieses gemässigte, regulierte Sufitum darzustellen schien dem Verfasser des vorliegenden Buches besonders wichtig, weil es für die Entwickelung der geistigen Strömungen im arabisch sprechenden Islam von grösserer Bedeutung sei als die extremen Sonderschulen. Das ist wohl richtig, wenn man an die Entwickelung des offiziellen Islam denkt, aber nur halb wahr hinsichtlich der im arabischen Islam auftretenden sufischen Orden. Vollends in Persien und der Türkei, dem klässischen Boden der Mystik, sind gerade die extravaganten Richtungen zum Siege gekommen, Richtungen, die sich den fundamentalsten Glaubenswahrheiten der islamischen Dogmatik gleichgültig oder ablehnend gegenüberstellten. Sehr zu billigen ist es, dass der Verfasser sich nicht mit einer Uebersetzung der Risāle begnügt, sondern auf Grund ihres Materiales eine eigene, nach modernen Gesichtspunkten geordnete Darstellung gegeben hat. Er behandelt zuerst die religiössittlichen Grundgedanken, dann die Theorie, Methode (ṭarīqa) und die enthusiastische Seite des Sufismus. Anhangsweise folgt die wörtliche Uebersetzung eines Kapitels der Risāle. Ausführliche Namen- und Sachverzeichnisse erleichtern die Benutzung. Die Darstellung Hartmanns macht den Eindruck grosser Genauigkeit und Zuverlässigkeit. Leider war mir die arabische Ausgabe der Risāle nicht zugänglich, so dass ich nichts nachprüfen konnte. Die Uebersetzung „entwerden" für arabisch فنى, die Hartmann der Sprache der alten deutschen Mystiker entlehnt hat, (S. 51 und oft durch das ganze Buch hin) halte ich nicht für glücklich. In einem sehr lesenswerten Vorwort rechtfertigt Georg Jacob, der verdiente Herausgeber der türkischen Bibliothek, die Aufnahme der Arbeit Hartmanns in diese Sammlung und zwar durch den Hinweis, dass die islamische Mystik auf persich-türkischem Boden ihre reichsten Blüten getrieben hat. Besonders wertvoll ist der zweite Teil des Vorwortes, in dem Jacob die unvergleichliche Bedeutung der sufischen Poesie als Quelle für die Kenntnis der Mystik auseinandersetzt. Beträchtliche Teile dieser Dichtungen gehören überhaupt zu den Perlen der Weltliteratur und üben durch die Zartheit und Innigkeit ihrer Gedanken noch heute einen berückenden Zauber aus.

Delitzsch, Friedrich: Die Welt des Islam. 191 S. m. 8 Tafeln. kl. 8°. M. 1 —. Berlin, Ullstein & Co. 1915. Bespr. von F. Perles, Königsberg i. Pr.

Die vorliegende kleine Schrift kommt einem wirklichen Zeitbedürfnis entgegen, indem sie dem weiteren Kreis der Gebildeten die so wenig gekannte Welt des Islam erschliesst. Diese Welt ist durch den Krieg in den Mittelpunkt des Interesses getreten, doch es fehlte an einer gemeinverständlichen Darstellung der religiösen und kulturellen Eigenart der 300 Millionen, die der Dschihad auf die Seite Deutschlands gerufen hat. Der Verfasser ist zur Lösung dieser Aufgabe besonders berufen, da er den Orient aus eigener persönlicher Anschauung kennt und ausserdem noch die nicht zu unterschätzende Gabe besitzt, fesselnd zu schreiben. So zeichnet er in neun Kapiteln ein anschauliches Bild von den verschiedenen Seiten der muslimischen Welt, die er dem abendländischen Leser menschlich näher zu bringen sucht. Der Fachmann wird ja an der einen und anderen Stelle nicht zustimmen[1], doch im Ganzen ist das auch äusserlich schön ausgestattete und mit Illustrationen geschmückte Büchlein durchaus zweckentsprechend, so dass man ihm nur weite Verbreitung wünschen kann. S. 86 ist *ṣalāt* für *ṣalāh* zu lesen.

Personalien.

Mark Lidzbarski ist nach Göttingen berufen worden.

Friedrich Schulthess in Strassburg ist nach Basel berufen worden.

An der Universität Innsbruck ist ein Ordinariat für semitische Sprachen errichtet und Dr. August Haffner, bisher E. O. dort, übertragen worden.

Josef Halévy ist 90 Jahre alt in Paris gestorben.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Allgemeine Missionszeitschrift. 1916:

10. u. 11. J. Warneck, Der Kampf mit dem Heidentum im Alten Bunde.

Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunstsammlungen.

38, 3 Erwerbungen der Aeg. Abt.: Fayencekachel 20 × 20 cm gross, mit dem Horusauge, römische Zeit; Opfertafel aus Kalkstein; Teich mit Fischen und Krokodilen, von einem Mäandermuster umgeben, dessen Rinnen in löwenköpfigen Abläufen münden, gleichfalls römische Zeit; beides Geschenke des Frh. v. Oppenheim.

Erwerbungen der Vorgeschichtl. Abt.: Tongefässe und kleinere Beigaben aus Steingräbern Nordafrikas (Expedition Leo Frobenius), reich verzierter Goldrahmen eines Medaillons und goldener Doppelknopf aus Südrussland.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1916:

48. *Anton Baumstark, Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem (E. Gerland).

49. *Paul M. Meyer, Griechische Texte aus Aegypten. I. Papyri des neutest. Sem. der Univ. Berlin. II. Ostraka der Sammlung Deissmann (Matthias Gelzer).

50. *W. Weber, Aegyptisch-griechische Götter im Hellenismus (Wolf Aly).

51. *S. Eitrem, Ein Sklavenkauf aus der Zeit des Antoninus Pius (Matthias Gelzer, der auch auf die Lösung der noch unbeantworteten Schwierigkeiten durch Fr. Preisigke S. B. Heidelb. Ak. d. W. phil.-hist. Kl. 1916 3. Abh. hinweist).

Deutsche Literaturzeitung. 1916:

47. H. Gressmann, Das Johannesbuch der Mandäer. — *H. Zimmern, Ištar und Šaltu, ein altakkadisches Lied (O. Schroeder). — *F. Blass, Grammatik des neutest. Griechisch, 4. Aufl. v. A. Debrunner (L. Radermacher). — *K. Woermann, Geschichte der Kunst. 2. Aufl. 1. Bd.: Urzeit, Aegypten, Westasien, Mittelmeer (R. Hamann).

48. *Aus der Werkstatt des Hörsaals. Papyrusstudien und andere Beiträge, dem Innsbrucker Philologenklub usw. gewidmet (C. Wessely).

49. *W. Cossmann, Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten (J. Meinhold). — *Clemens Baeumker, Alfarabi, Ueber den Ursprung der Wissenschaften (J. Goldziher). — *Georg Jacob, Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische; *derselbe, Türkisches Hilfsbuch; *J. Németh, Türkische Grammatik; *derselbe, Türkisches Lesebuch; *M. Horten, Einführung in die türkische Sprache und Schrift; *Hans Stumme, Türkische Lesestoffe; *Ahmed Muhieddin, Türkische Schönschreibhefte; *Franz C. Endres, Die Türkei; *derselbe, Nargileh (Karl Philipp).

50. *H. Weinel, Die Stellung des Urchristentums zum Staat (K. J. Neumann).

51. *Alfred Rahlfs, Zur Setzung der Lesemütter im Alten Testament (Karl Holzhey). — *N. Jorga, Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XV^e siècle (E. Gerland).

Glotta. 1916:

VIII. Bd. 1. u. 2. H. Georg Sigwart, Zur etruskischen Sprache (Vergleich des Etruskischen mit dem Sumerischen, aus dem Entlehnungen des Ersteren stammen sollen.)

Internationale Wochenschrift 1916:

1. Nov. *C. H. Becker, Das türkische Bildungsproblem (B. Laquer).

Literarisches Zentralblatt 1916:

41. *F. C. Endres, Türkische Frauen (Brockelmann). — *G. Perrot et Ch. Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité. Tome X: La Grèce archaique.

44. *R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel 1. Bd. 3. Aufl. (J. Herrmann).

45. *P. R. Krause, Die Türkei (C. Brockelmann).

48. *Kurt Sethe, Urkunden der 18. Dynastie. I (Leipoldt). — *Hans Rohde, Deutschland in Vorderasien (Brockelmann). — *Hermann L. Strack, Jüdisches Wörterbuch (Fiebig). — *M. J. bin Gorion, Der Born Judas. — *Jean Capart, Les origines de la civilisation égyptienne; *H. R. Hall, catalogue of égyptian scarabs I: Royal scarabs (Günther Roeder).

49. *Das Werden des Gottesglaubens (J. Hermann). — *Samuel Krauss, Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte (E. Gerland). — *Gustav Roloff, Die Orientpolitik Napoleons I (L. Bergsträsser). — *Wilhelm Weil, Türkisches Lehrbuch (Brockelmann). — *Wilhelm Heinrich Roscher, Neue Omphalosstudien (E. Drerup).

[1] So bedürfen die Ausführungen über die Ehescheidung im Judentum und im Islam (S. 104—105) insofern der Berichtigung, als zur Zeit Muhammeds das Judentum schon viele Jahrhunderte über das alttestamentliche Recht in dieser Frage hinausgeschritten war. Die vermögensrechtliche Sicherstellung der Frau für den Fall der Scheidung war nicht erst eine durch den Islam bewirkte Milderung, sondern liegt schon in der Institution der *Ketûbâ* vor, die bereits Tobit 7, 13 erwähnt ist, und deren einzelne Bestimmungen in dem Mischnatraktat *Ketûbôth* kodifiziert sind. Vgl. L. Blau, Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief I. Teil (34. Bericht der Landesrabbinerschule) Budapest 1911.

51. 52. *J. N. Epstein, Der gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth (S. Krauss). — *Albert Grünwedel, Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkestan (Joh. Hertel).

Mitt. des Inst. für Oesterr. Geschichtsf. 1915: IX. Ergänzungsband, 3. H. Alfred H. Loebl, Das Reitergefecht bei Sissek vom 22. Juni 1593. Eine aktenkritische Untersuchung.

Oriens Christianus. 1916:
N. S. 6. B. I. H. Arthur Allgeier, Die älteste Gestalt der Siebenschläferlegende. — Georg Graf, Konsekration ausserhalb der Messe. Ein arabisches Gebetsformular. — Anton Baumstark, Ausserkanonische Evangelienspliter auf einem frühchristlichen Kleinkunstdenkmal? — Felix Haase, Untersuchungen zur Chronik des Pseudo-Dionysios von Tell-Maḥrê. — Egon Wellesz, Die Kirchenmusik im byzantinischen Reiche. — G. Graf, Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem (Forts.). — A. Allgeier, Cod. syr. Philipps 1388 und seine ältesten Perikopenvermerke. — A. Baumstark, Eine georgische Miniaturenfolge zum Markusevangelium. — *Festschrift Friedrich Carl Andreas dargebracht; *Karl Woermann, Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker 2. Aufl. (A. Baumstark). — *Anton Baumstark, Die Modestianischen und die konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem (J. Sauer). — *Bulletin de la société bulgare IV (A. Baumstark).

Petermanns Mitteilungen. 1916:
November. Arved Schultz, Afghanistan. Auf Grund einer Reise des Persers Rustam-bek. (Schluss). — *J. Euting, Tagebuch einer Reise in Innerarabien. 2. Teil hrsg. v. Enno Littmann (A. Jahn). — *H. Klein, Das Klima Palästinas auf Grund der alten hebräischen Quellen (J. v. Hann). — *S. J. Lammens, Le berceau de l'Islam (A. Musil). — *E. Sachau, die Chronik von Arbela (R. Frhr. v. Lichtenberg). — *C. G. Seligmann, Some aspect of the Hamitic problem (G. Fritsch). — *E. A. Ardanny, Marruecos región S. O. al Sur del rio Tensift (P. Schnell). — *L. R. v. Sawicki, Der Einfluss des geographischen milieus auf der rassiale und kulturelle Entwicklung Abessiniens; *M. Rava, Al lago Tsana (C. Rathjens).
Dezember. H. Beuck, Der Urmiasee in Persien (mit Karte).

Theologisches Literaturblatt. 1916:
24. *Th. Zahn, Die Herausgabe der Apostelgeschichte (Leipoldt). — *H. Neulert, Christentum und Kirche in Russland und im Orient (N. Bonwetsch).
25. *Wilhelm Bousset, Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Neue Folge, 8. Heft) (Leipoldt).
26. *Herm. Strack, Jüdisches Wörterbuch (Heinrich Laible).

Theologische Literaturzeitung. 1916:
23. *Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens (H. Hackmann). — *C. Fries, Jātakam-Studien (H. Oldenberg). — *Sigmund Mowinkel, Statholderen Nehemia (Fr. Buhl). — *R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel 1. Bd. 3. Aufl. (W. Nowack).
24. *E. Washburn Hopkins, Epic mythology (H. Oldenberg). — *Eduard König, Geschichte der alttestamentlichen Religion (W. Nowack). — *Ed. Mahler, Handbuch der jüdischen Chronologie (Oscar Holtzmann).
25/26. *Alfr. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients 3. Aufl. (W. Staerk).

Theologische Quartalschrift. 1916:
98. J. 3. H. Paul Riessler, Zur Lage des Gottesgartens bei den Alten. — Andreas Eberharter, Der Brudermord Kains im Lichte der ethnologischen und religionsgeschichtlichen Forschung (Gn 4,8—16). (Schluss). — *Eduard König, Die Geschichtsschreibung im alten Testament; *Nivard Schlögl, Das Buch Jjjob (Riessler).

Wochenschrift f. klass. Philologie. 1916:
44. *R. Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca (M. Dibelius).

Zeitschrift d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin. 1916, 5. Mitteilungen: Die Landschaften Dscholof und Ferlo in Senegambien, (nach J. Adam, in Ann. d. Géogr. 1915 S. 420 f.) — *F. Stuhlmann, Die Mazigk-Völker (G. Kampffmeyer).
6. Aurel Steins neue Expedition in Zentralasien (Bericht von A. Herrmann).
8. *Albert Herrmann, Alte Geographie des unteren Oxusgebiets (E. Oberhummer). — *Barclay Raunkiaer, Gennem Wahhabiterners Land paa Kamelryg (Walther Schmidt).

Zeitschrift f. vergl. Sprachforschung. 1916:
47. Bd. 3. 4. H. H. Diels Etymologica. — Herbert Petersson, Beiträge zur armenischen Wortkunde. — Chr. Bartholomae, Zu KZ XLVII 169 über altpers. amuθah.

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Hermann L. Strack, Jüdisch-deutsche Texte. Lesebuch zur Einführung in Denken, Leben und Sprache der osteuropäischen Juden. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1917. M. 1.50.

Berichte des Forschungsinstituts für Osten und Orient in Wien. Folge 2. Sept.-Nov. 1916.

Konrad Weichberger, Die Planeten-Quadrille. H. W. Hauschild, Bremen 1917.

Flugschriften der Auskunftsstelle für Deutsch-türkische Wirtschaftsfragen. Gustav Kiepenheuer Verlag, Weimar, 1916. 1. Heft, die deutsch-türkischen Wirtschaftsbeziehungen. 2. H. Türkisches Zollhandbuch. M. 1 —. 1917. 3. H. Türkische Wirtschaftsgesetze. M. 1 —. 1917.

Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient. 1. Jahrgang. 1916. Heft 1—4. M. 15 —. (Einzelhefte M. 4.50.) Gustav Kiepenheuer Verlag, Weimar.

*Leon Schulman, Zur türkischen Agrarfrage. Palästina und die Fellachenwirtschaft. Gustav Kiepenheuer, Weimar, 1916.

*Walter Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wochenschrift 32). Alfred Töpelmann, Giessen, 1917. M. 5 —.

*D. Cassel, Hebräisch-deutsches Wörterbuch. 9. Aufl. Breslau, 1916, Heinrich Handels Verlag. M. 4 —, geb. M. 4,80.

Die Welt des Islam. Bd. I, Walther Philipp Schultz, Länder und Menschen von Marokko bis Persien. 1917, München, Roland-Verlag. M. 2,80.

*Else Marquardsen, Das Wesen der Osmanen. Roland-Verlag, München, 1916. M. 1.20.

F. Preisigke, Antikes Leben nach den ägyptischen Papyri (aus Natur und Geisterwelt 565). B. G. Teubner, Leipzig, 1916. M. 1.20, geb. M. 1,50.

*Otto Eissfeldt, Erstlinge und Zehnten im Alten Testament (Beiträge zur Wiss. v. Alten Testament, hrsg. v. Kittel 22). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1917. M. 6,50.

*Ernst F. Weidner, Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft. Erster Teil (Leipziger Semitistische Studien VII 1/2). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1917. M. 7 —.

The Museum Journal. Philadelphia VII 5.

Hans Bloesch, Tunis. Bern, A. Franke, 1916. M. 3 —.

Georg Jacob, Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische. 2. Auflage. 4. Teil. Bibliographischer Wegweiser. Berlin, Mayer & Müller, 1917. M. 3.80.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.